

# Hacia una propuesta semiótica y cultural del símbolo a partir de la *Crítica del Juicio* y las posibilidades de una ‘antropología del símbolo’ en el escenario de las Humanidades

Juan Sebastián Ballén Rodríguez

Universidad Santo Tomás (Bogotá), Departamento de Humanidades

## Resumen

---

A partir del horizonte filosófico de la tercera crítica kantiana, se propone hacer un acercamiento a la ‘teoría semiótica’ del símbolo que enlazaría dos ámbitos estructurales: el semiótico y el cultural o estético. Acompañado de las observaciones del filósofo y escritor italiano Humberto Eco, pretendemos igualmente actualizar las posturas kantianas sobre el símbolo dentro de los nuevos derroteros de la teoría semiótica general. Ubicados en el contexto teórico de la ‘semiótica general’, proponemos asumir una definición de lo humano a partir de la categoría filosófica del símbolo, tal y como la propone Ernst Cassirer en su *Antropología filosófica*, explorando, al mismo tiempo, las posibilidades metodológicas para una ‘antropología del símbolo’, propicia en el mundo actual en el que predomina, paradójicamente la seducción de la retórica de la imagen con la constitución ontológica de los mundos virtuales. Finalmente, mostraremos las incidencias de la propuesta de una ‘antropología simbólica’ en lo que se ha dado llamar (particularmente en España) bajo el título de antropología educativa.

**Palabras clave:** Crítica del Juicio, símbolo, semiótica, juicio estético, cultura, antropología, imagen, humanidades.

**Abstract.** *Towards a semiotic and cultural proposal of the symbol based on the Critique of Judgment and the possibilities of an ‘anthropology of the symbol’ in the frame of Humanities.*

---

One to depart from the philosophical horizon of the third Kantian critique, proposes him to make one an approximation ‘theory semiótica’ of the symbol that would connect two structural areas: the semiotic and cultural or aesthetic. Accompanied of the observations of the philosopher and Italian writer Humberto Eco, we try to update equally the Kantian positions on the symbol inside the new courses of the general semiotic theory. Located in the theoretical context of ‘general semiotics’, we propose to assume a definition of the human thing from the philosophical category of the symbol, as Ernst Cassirer proposes it in his philosophical Anthropology, exploring, at the same time, the methodological possibilities for a ‘anthropology of the symbol’, propitiates in the current world in the one that prevails, paradoxically the seduction of the rhetoric of the image with the ontological constitution of the virtual worlds. Finally, we will show the incidents of the offer of a ‘symbolic anthropology’ in what it has been given to call (particularly in Spain) under the title of educational anthropology.

**Key Words:** Critic of Judgment, symbol, semiotics, aesthetic judgment, culture, anthropology, image, humanities.

---

## Introducción

El presente ensayo se propone determinar los alcances y posibilidades de la teoría kantiana del símbolo, esbozada sistemáticamente en la tercera crítica de la razón. La tercera crítica kantiana será el caldo de cultivo sobre el cual se proyectará el sentido de una antropología simbólica y su incidencia dentro de la formación humanística.

Nuestro presupuesto inicial parte de la consideración de que la estructura trascendental del símbolo como actividad judicativa del gusto, desborda la mera esquematización de la conciencia, y tiene serias incidencias dentro de una propuesta semiótica y cultural del símbolo. Sostenemos entonces, que las reflexiones kantianas sobre el símbolo, desde el contexto de la *Crítica del Juicio*<sup>1</sup>, abren un abanico de posibilidades para una lectura contextual de la capacidad trascendental de la subjetividad para generar significados simbólicos. Una lectura contextual de la actividad simbólica consiste en identificar la presencia de esta mínima unidad de significado (símbolo) dentro de los diferentes lenguajes (ciencia, arte y religión), los cuales, finalmente, están referidos a un factor común que las enlaza, a saber, la cultura.

En esta medida, los aportes kantianos sobre el símbolo alcanzan una dimensión analógica, pues reconoce, que el símbolo es un elemento presente en la multiplicidad de lenguajes, que como ya lo plantea Cassirer, integra la red que se extiende en el universo simbólico del hombre. Así mismo, esta variedad de lenguajes que construye el hombre tiende hacia la unidad, pues las diferentes manifestaciones simbólicas tienen por centro de gravedad la cultura, o, las humanidades como lo denomina Kant en el §60 de la *Crítica del juicio*.

Este documento se divide en tres momentos. El primero desarrolla el planteamiento kantiano del símbolo a la luz de la teoría semiótica de conocimiento que plantean Eco y Pierce. El segundo momento está dedicado a las reflexiones sobre la cultura desde el horizonte del símbolo que propone Kant, cotejadas estas últimas con la concepción simbólica del hombre del neokantiano Ernst Cassirer. Finalmente, concluimos nuestro trabajo con la aproximación a la antropología educativa y las perspectivas que se abren para una antropología simbólica de cara a las humanidades y su vigencia dentro de la educación.

---

1 KANT Immanuel, *Crítica del juicio* (título original *Kritik der Urtheilskraft* 1790). Edición y Traducción Manuel García Morente. Edición Austral Espasa Madrid 1999 (8 edición). Para efectos de una aproximación más cercana al significado de determinados conceptos del alemán, y que se incorporan en este trabajo, se ha tomado en consideración la traducción de Pablo Oyarzún: KANT Emmanuel, *Crítica de la facultad de Juzgar*. Traducción, Introducción, notas e índices Pablo Oyarzún. Monte Ávila Editores. Caracas 19992 (1 edición). Al referirnos en específico a la *Crítica del Juicio*, utilizaremos las dos letras que convencionalmente se usan para citar la obra en su versión original: KU.

## 1. Los casos semióticos de Robinson Crusoe y el Ornitorrinco

En la obra *Kant y el Ornitorrinco*, Umberto Eco ha establecido unas sugerentes correspondencias entre el planteamiento cognitivo de la filosofía kantiana y lo que él denomina, junto al filósofo norteamericano Peirce, una teoría *semiótica del conocimiento*<sup>2</sup>.

El creador del *Nombre de la Rosa*, no sólo ha establecido estas correspondencias en el marco de la primera crítica kantiana, sino que también las ha extendido hasta la *Crítica del Juicio* (Eco, 1999, p. 85). En especial, cuando pregunta por los alcances que tiene un proceso semiótico (o proceso de dar nombre a las cosas a partir de signos convencionales), al momento de conocer un fenómeno desconocido (Eco, p. 71).

Esta problemática la plantea el autor a partir de un episodio de la obra de Defoe, *Robinson Crusoe*, en donde el protagonista se ve envuelto en un problema semántico, ante la definición de un animal que en su enciclopedia mental no existía. El animal tenía una apariencia robusta y se distinguía por un protuberante cuerno que custodiaba la parte frontal de su hocico. La primera impresión que se le vino a la cabeza a Crusoe fue la de un unicornio. Por supuesto, la imagen encantada del unicornio de Crusoe no concordaba con la del feo animal, que hoy en día conocemos como rinoceronte. Este caso, ejemplifica el interrogante que plantea Eco ante un proceso semiótico definido como la concordancia de un significante concreto a un significado conceptual.

Dicho de otro modo, Eco indaga, valiéndose del Kant de la *Crítica del Juicio*, por el cómo damos nombres a las cosas que no han sido anteriormente conocidas por la conciencia empírica. Con la anterior indagación Eco se propone cuestionar la concepción de un proceso semiótico, en el cual cada fenómeno u objeto es nombrado y definido bajo un signo, que previamente ha sido reconocido por el mapa conceptual de nuestra enciclopedia cultural, y ha estado influenciado por las convenciones que nuestra sociedad ha acordado. Este proceso semiótico supone que todo objeto puede ser nombrado a partir del correspondiente significado conceptual. El filósofo italiano llega a contrastar este proceso con la concepción kantiana del conocimiento teórico, y que se expone en la *Crítica del la razón pura* (pp.78-104).

Empero, esta teoría cognitiva no contribuye al problema de “¿Qué sucede cuando se debe construir el esquema de un objeto aún desconocido?” (Eco, 1999, p. 104). Y ello es así, debido a que en la primera *Crítica*, se plantea el proceso de subsunción entre las

---

2 Una teoría semiótica del conocimiento se pregunta por la génesis y el funcionamiento del lenguaje simbólico. El aspecto genético, indaga por el proceso o cómo la conciencia llega a nombrar mediante signos o símbolos determinados objetos que no necesariamente tienen un referente empírico. En el caso del funcionamiento, a la teoría semiótica le interesa determinar las operaciones o los mecanismos que intervienen en el proceso de la significación de la realidad. Al respecto véase, ECO Umberto, Tratado de semiótica general. Trad. Carlos Manzano. Lumen, Barcelona 1995.

intuiciones y los conceptos, a partir de la objetividad que logra la conciencia empírica en su llegar a conocer conceptualmente la realidad (que deviene ahora en conciencia teórica).

El problema surge cuando la intuición de un determinado objeto, no puede ser nombrado con el aparato semántico de un esquema conceptual, que se basa en el peso, las magnitudes, las medidas y en sí, demás características que permiten definir objetivamente un fenómeno.

Retomando el problema de nombrar algo no conocido o que no existe para nuestra enciclopedia mental, Eco recurre al caso del Ornitorrinco, que es similar al de Robinson Crusoe. El *Ornithorhynchus ananitus*, como se le conoce científicamente, fue en principio un ejemplar único e innombrable, ya que reunía características de mamíferos que habitan por, aire, tierra y mar.

Es así como su aspecto presenta un pico poderoso (propio de las aves), un pelaje suave (característico de los animales de tierra) y membranas natatorias entre los dedos (como las aletas de los grandes peces). Contando además, con funciones alimenticias y reproductivas propias de los tres reinos, como el de alimentarse de otras animales acuáticos, poner huevos en un nido, y amamantar las crías con la leche que escurre de las glándulas mamarias de las hembras. Efectivamente este animal australiano difícilmente podría ser clasificado y definido al amparo cognitivo de la *Crítica de la razón pura*, pues,

¿Cómo se podían conciliar el pico y las patas palmeadas con el pelo y la cola del castor, o la idea de castor con la de un animal ovíparo?, ¿cómo se podía ver un pájaro allá donde se presentaba un cuadrúpedo, y un cuadrúpedo allá donde se presentaba un pájaro? (Eco, 1999, p. 105).

Las anteriores preguntas se sintetizan en la cuestión de ¿Cómo entender el proceso de conocimiento semiótico en el caso de Robinson Crusoe y del Ornitorrinco? Una clave para la repuesta de este interrogante la ofrece la teoría del símbolo desarrollada por Kant en la *Crítica del Juicio*.

El acierto de Eco al retomar a Kant para dar respuesta a este mismo problema, consiste en haber reconocido en la *Crítica del Juicio*, la vía de acceso para una posible teoría semiótica del conocimiento, que da cabida a la comprensión de aquellos signos que no responden a la lógica referencial de nombrar algo objetivamente, (como es el caso dado con la relación entre las intuiciones y los conceptos en la construcción del conocimiento teórico y que exponen los presupuestos de la primer crítica kantiana). Y estos signos son fundamentalmente símbolos.

A continuación desarrollaremos el planteamiento de esta teoría semiótica del símbolo que expone Kant en los párrafos 59 y 60 respectivamente, e indagaremos sus alcances, tanto en la presencia de los símbolos en diferentes usos del lenguaje, como también la dimensión cultural que implica la función simbólica del lenguaje estético.

### 1.1 El unicornio de Robinson Crusoe: un símbolo para reemplazar al rinoceronte

Sigamos con el ejemplo de Crusoe. Dentro de la enciclopedia mental del personaje de Defoe, no se encontraba un signo más aproximado para comprender el tipo de animal que aparecía delante de sus sentidos, que el de unicornio.

Curiosamente, en ese momento la actividad cognitiva de nuestro personaje, lejos de acercarse a los estantes objetivos de la conciencia, como lo es el cuadro de clasificación de los mamíferos, estuvo por los sitios de la imaginación y la fantasía. Crusoe recurrió a su conocimiento de cuentos de hadas para nombrar esta especie desconocida de mamífero.

La pregunta por el cómo opera este cambio de página en la enciclopedia cultural de dar significados, es el centro de la atención que de fondo plantea Kant con la exposición simbólica de la belleza. En clave estética se argumenta, que la variante semántica que utiliza Crusoe para denominar al rinoceronte, tiene que ver con la capacidad que tiene nuestro personaje de juzgar un objeto desde la perspectiva de lo bello y del juicio reflexionante, y no desde la perspectiva judicativa del concepto. Esto ocurre de la siguiente manera:

Al juicio de gusto de lo bello le compete un tipo especial de cognición. Lo bello se puede conocer por la comunicación. Pero también le es análogo al conocimiento del juicio de lo bello *lo simbólico*. El conocimiento simbólico es una variante del conocimiento que adquiere el hombre por la vía estética de la intuición:

Quando se opone el simbólico al modo de representación intuitivo, se hace de aquel vocablo un uso que, aunque admitido por los lógicos modernos, trastorna su sentido y lo falsea; pues el simbólico es sólo un modo de lo intuitivo (*KU* § 59, p. 317).

El modo de representación intuitivo se divide en dos formas de exposición o *hipotiposis*, que son lo *simbólico* y lo *esquemático*. La forma de representación simbólica, que es la que nos interesa, acompaña a los conceptos por medio de notas sensibles, que son producidas por asociaciones de la imaginación y que en lugar de tener una intención determinante u objetiva, poseen la estructura de la forma de la finalidad sin fin, es decir, que son meramente subjetivas en la medida en que sólo están referidas a la reflexión, pues “[...] no encierran nada que pertenezca a la intuición del objeto, sino que sirven [...] según la ley de asociación de la imaginación [...]” (*KU*, § 59, p. 317.) Tomando el proceso formativo de los símbolos, como esquema explicativo del proceso semiótico de Crusoe, se diría que la definición del rinoceronte como unicornio, es el efecto de una suspensión de la intuición sensible del objeto, por un incremento en la actividad imaginativa interior del personaje del naufragio.

Evidentemente, la definición del unicornio surge a partir de una asociación que propicia la imaginación de Crusoe, ante la imposibilidad de dar con un correlato conceptual de sentido, ante el material suministrado por una intuición sensible desconocida (en este caso el rinoceronte).

Sumido en la dificultad de encontrar un significado conceptual que de con la definición de la intuición del animal desconocido, Crusoe, recurre a la imagen del unicornio, para tener una información suficiente que le permita definir lo que ve. Este procedimiento identifica una de las variantes a través de las cuales son conocidos los símbolos y los esquemas, como lo son los signos visibles. Otra variante son las palabras.

Empero, los símbolos se caracterizan por ser '*meras expresiones para conceptos*'. El que los símbolos sean expresiones de los conceptos señala tanto el carácter material de los primeros, como su dimensión equívoca y diferenciadora, en tanto que no responden a la literalidad de la intuición concreta, y en sí, de los signos que se caracterizan por definir objetivamente las cosas.

Que los símbolos sean expresiones de los conceptos, señala de paso, que la analogía en el lenguaje es una alternativa que concede la capacidad judicativa del gusto, distinta a la necesaria referencialidad, a la que sustrae el concepto y en general los juicios lógicos.

Efectivamente las expresiones simbólicas difieren de las esquemáticas, en tanto que las primeras se refieren de forma indirecta a los conceptos, valiéndose de analogías y referencias sensibles, que por insinuación, dicen algo alegórico<sup>3</sup> sobre el objeto en cuestión. En cambio, las segundas, se refieren a los objetos, por medio de los conceptos del entendimiento de forma directa o literal, es decir, que toman el referente objetivo de lo que significa la cosa conceptualmente.

Según lo anterior, queda claro que la versión alegórica mediante la cual se refiere Crusoe al rinoceronte, es una actividad semiótica tan válida, como la que tiene el científico de hoy en día, al referirse al rinoceronte como un *Ceratotherium rium simum*.

De esta forma, el unicornio se convierte en un símbolo del rinoceronte, que reemplaza su significado objetivo, por otro, que ha sido fruto de la imaginación y del juicio reflexionante.

Según lo anterior, le es posible a la subjetividad, a través de la actividad judicativa del gusto, dar el nombre o definir ciertos objetos por la vía intuitiva de los símbolos, sin recurrir a la vía expositiva y directa de los esquemas, la cual, necesita que el objeto de la intuición sensible sea conocido por un significado conceptual.

La capacidad de simbolizar hace parte del proceso semiótico de conocimiento, justamente allí, cuando la capacidad de conceptualizar encuentra límites para dar sentido. El símbolo es un sustituto del concepto, y hasta de la intuición sensible de la cosa<sup>4</sup>.

3 La categoría de alegoría hace referencia a una de las peculiaridades del lenguaje simbólico, el cual, se vale de figuras sensibles para ejemplificar conceptos universales.

4 En este sentido, encontramos una afortunada correspondencia entre la noción de símbolo que Kant desarrolla en la **Crítica del Juicio**, y la definición de signo que plantea Eco en su **Tratado de semiótica general**: "Signo es cualquier cosa que puede considerarse como sustituto significante de cualquier otra cosa. Esa cualquier otra cosa no debe necesariamente existir ni debe subsistir de hecho en el momento en que el signo la represente. En ese sentido, la semiótica es, en principio, *la disciplina que estudia todo lo que puede usarse para mentir*." ECO Umberto, **Tratado de semiótica general**... En: O.1.3 *Una teoría de la mentira*. p. 22.

La función simbólica que atañe a la capacidad judicativa del gusto, también responde a la lógica de la analogía, pues es propio de los símbolos sobrepasar el sentido que se alcanza, por ejemplo, con los esquemas. También actúan como complemento al talante de literalidad y objetividad que cumplen los significados conceptuales. De esta forma lo expresa Beuchot:

El fenómeno de símbolo, o acontecimiento simbólico, o semiosis simbólica, se mueve en un contexto analógico, ya que es por excelencia el signo que sobreabunda en significado. Siempre su significado se nos queda más allá, nunca se agota por completo, continuamente el significado alcanzado nos remite a otro aspecto que queda pendiente (Beuchot, 2004, p. 143).

## **1.2 ¿Qué relación hay entre un rinoceronte y un unicornio? Otros ejemplos de la presencia del símbolo en diferentes usos del lenguaje**

No es entonces un error lo que hizo que Crusoe tomara por un unicornio al rinoceronte. La puesta en marcha de su capacidad de simbolizar, es la causante de este cambio semántico. Lo ocurrido a Crusoe se interpreta a partir de los dos movimientos que lleva a cabo el juicio, cuando opera simbólicamente:

(...) primero, aplicar el concepto al objeto de una intuición sensible, y después, en segundo lugar, aplicar la mera regla de la reflexión sobre aquella intuición a un objeto totalmente distinto, y del cual el primero es sólo un símbolo (Beuchot, 2004, p.143).

Como lo expresa el fragmento anterior, el proceso semiótico de conocimiento que le ocurrió a Crusoe, tomó, en primer lugar, la intuición sensible del rinoceronte por el concepto del unicornio; y, en segundo lugar, se valió de la reflexión para admitir, que aunque la belleza proporcional de la imagen del unicornio no coincidía con la figura sólida del rinoceronte, sí se aproximaba a la idea general de ser un cuadrúpedo cuya característica principal es el sobresaliente cuerno.

A pesar de no coincidir esquemáticamente el unicornio y el rinoceronte, si mantienen, en cambio, un nexo simbólico, que nos permite comprender, ahora sí, la operación ocurrida al proceso semiótico de conocimiento de Crusoe. Este caso muestra que los símbolos son portadores concretos de un mensaje cuyo significado es de mayor generalidad, pues, al mismo tiempo que pretenden rebasar el carácter de referencialidad de las expresiones esquemáticas, se remiten hacia una cierta significación universal, que es de naturaleza simbólica, estos es, indirecta y análoga. En otras palabras, el símbolo se caracteriza por llevar en su interior un significado general, que es recreado a partir de un significante concreto, el cual, no necesariamente tiene que corresponder sensiblemente con el concepto al que simbólicamente se alude. Veamos algunos ejemplos.

Ejemplos de expresiones simbólicas abundan en el lenguaje político. Por ejemplo, el símbolo común para señalar el concepto de un estado monárquico es el del cuerpo animado, que como lo enseña Hobbes, es un *Leviatán* que despliega toda su corpulencia sobre el pueblo. Véase bien que la imagen del Leviatán es un significante concreto, que sirve para recrear un concepto universal o significado general, como lo es el de estado de monarquía, sin llegar por ello, a ser un referente sensible del concepto de monarquía. Este símbolo, además de didactizar al concepto, amplía los múltiples sentidos que puede adquirir el significado convencional del término *estado de monarquía*, ya que la imagen del *Leviatán*, da lugar a la formación de nuevas definiciones análogas, como la de fuerza, poder, control, etc. En este sentido se identifica el símbolo del cuerpo humano en analogía a la organización del gobierno platónico. El cuerpo humano es un significante concreto, que de manera sensible recrea la división del gobierno planteada por Platón en *La República*, y, seguidamente, ilustra los significados generales, en donde concretamente, es la cabeza la que señala el estado racional representado por lo gobernantes, el pecho en semejanza al estado irascible o al aparato militar del estado, y finalmente, el vientre y las extremidades que representan al estado concupiscible en analogía al pueblo. Kant reconoce que ejemplos análogos también se encuentran en el lenguaje filosófico y científico, en donde es común recurrir a conceptos como el de sustancia, fundamento, accidente, causa, idea, fin, juicio, bello, sublime, genio, intuición y muchos más, que no son esquemáticos sino simbólicos, pues se captan:

[...] no por medio de una intuición directa, sino sólo según la analogía con lo misma, es decir, el transporte de la reflexión, sobre un objeto de la intuición, a otro concepto totalmente distinto, al cual quizá no pueda jamás corresponder directamente una intuición (*KU* § 59, pp. 318-319).

De igual manera Kant señala que el conocimiento simbólico, caracterizado por referirse de manera indirecta a determinadas intuiciones de un objeto, que no pueden ser dadas a la manera de los esquemas, sino en la media aproximada que proporciona la reflexión y la analogía que permite el símbolo, da razón del tipo de lenguaje que subyace en la religión (*KU*, §59, p. 319.). Son infinitos los ejemplos en los cuales la representación de lo divino es simbolizada a través de elementos sensibles de la naturaleza, como lo son el sol, el fuego, la luz, etc. Estas imágenes actúan como metáforas visuales, que de modo indirecto se refieren al poder de lo divino, no como un concepto del entendimiento, sino como un símbolo del juicio reflexionante, en el cual, los conceptos de inmortalidad, alma o Dios, son asumidos simbólicamente. Son interminables los ejemplos desde el arte religioso donde a través de metáforas, íconos, pinturas y esculturas es expresado de un modo alegórico, el tipo de conocimiento semiótico que caracteriza al lenguaje religioso.



A manera de conclusión, el símbolo, como una variante cognitiva de la actividad intuitiva del gusto, se encuentra presente en los diferentes lenguajes, que se caracterizan, de ordinario, por una estructura semiótica de tipo conceptual y objetivo. Al recurrir los lenguajes de la política, la religión, o la filosofía, a los símbolos, se amplía para estas disciplinas un aspecto reflexivo, que señala las particularidades estéticas que podrían alcanzar los lenguajes de alto vuelo especulativo.

## **2. Lo bello como símbolo del bien moral y la consolidación de la cultura**

No solamente el conocimiento simbólico se encuentra en el lenguaje reflexivo de la política, la filosofía o la religión, sino que es también una propiedad intrínseca de la actividad judicativa de lo bello (o del lenguaje estético), y que conecta simbólicamente con el concepto del bien moral (o con el lenguaje moral). Es así, como Kant en el §59 afirma que:

(...) lo bello es el símbolo del bien moral, y sólo también en esta consideración (la de una relación que es natural a cada cual, y que cada cual también exige a los demás como deber) place con una pretensión a la aprobación de cada cual; el espíritu, al mismo tiempo, tiene conciencia de un cierto ennoblecimiento y de una cierta elevación por encima de la mera receptividad de un placer por medio de impresiones sensibles, y estima el valor de los demás también por una máxima semejante al Juicio. (*KU*, § 59, p. 319.)

Lo bello como símbolo del bien moral es un arquetipo que ha sido fruto del sentido común, en donde cada quien siente un ennoblecimiento del espíritu que lo eleva a estimar en los demás el valor que tienen estos también para formar un sentimiento análogo.

Ahora bien, en la cita anterior se encuentra la afirmación de que lo bello como símbolo del bien moral es fruto de la consideración que hace cada quien y que place bajo el producto de una *“aprobación común”*. Dimensionando algunas consecuencias de tamaña idea, podemos inferir que no es gratuito el que se diga felizmente que lo bello es el símbolo del bien moral. Detrás de esta gran intuición hay algo más.

Si tomamos en consideración que el carácter comunicativo que comporta el modo de conocimiento intersubjetivo del juicio de gusto, impele hacia una construcción de la verdad, según el placer o el desagrado de un objeto o caso que afecta a los actores involucrados en el proceso comunicativo del enjuiciamiento, entonces se podrá entender que la belleza como símbolo del bien moral, es fruto de la comunicación universal que propicia el enjuiciamiento de lo bello. Dicho de otro modo, los símbolos surgen de un acto convencional, es decir, dado en común acuerdo entre los hombres. En esta parte hay que recordar a Aristóteles, quien planteaba que el lenguaje era la condición de posibilidad para la sociabilidad humana, en tanto que las palabras (símbolos), que hacían referencia a los nombres de las cosas, no surgían por el gusto de cada quien, si no que eran el producto

de una convención general que se daba arbitrariamente una determinada comunidad lingüística.

Ahora bien, si se afirma que lo bello es símbolo del bien moral, entonces la cuestión es todavía sugerente. Pues desde el punto de vista de lo bello, ello quiere indicar que el cumplimiento del bien moral, no surge necesariamente a través de una autonomía abstracta, que reglada por la razón, decide actuar libremente e independiente de las normas sociales o del punto de vista de los demás. Contrario al libre ejercicio de la autonomía por cumplir el deber de alcanzar el bien moral, éste, es asumido bajo la aprobación común, que genera el sentimiento de la belleza. Pero esta aprobación, recuérdese bien, no pretende determinar objetivamente el sentimiento que origina el enjuiciamiento de lo bello, pues es de suyo ser el fruto de un libre descontento. En esta medida, el producto dado a partir de la aprobación hecha en común, no son los conceptos lógicos y esquemáticos del entendimiento, ni mucho menos reglas prácticas. Alternativamente son juicios reflexivos, o mejor, esquemas símbolos que están fuera de las determinaciones formales de los conceptos.

Según lo anterior ¿Qué tipo de sociedad será la que tome en aprobación común, la belleza como un símbolo del bien moral? Más que una comunidad lingüística de cuño social, lo que se propone es una comunidad poética (o artística, literaria, cultural en última expresión), que produce símbolos, los cuales, indirectamente constituyen el arquetipo del bien moral. Conviene señalar que esta interpretación no asume que el concepto de lo bueno se convierta en una experiencia estética de la sensibilidad. Efectivamente, el bien moral no se explica a partir de una impresión sensible (mero gusto), en donde, por ejemplo, predomina la moral utilitarista que en procura de la felicidad asume como variables el placer y el dolor, ni tampoco desde un punto de vista conceptual, en el que la razón práctica deduce desde sí misma los principios universales de la moralidad (moral universalista), prescindiendo, por ejemplo, de las condiciones sociales que expresa el *ethos* comunitario, con sus hábitos y costumbres arraigados culturalmente sobre la base de símbolos (como ocurre con las comunidades indígenas).

Todo lo contrario a una concepción de la moralidad legitimada exclusivamente sobre la base de los afectos sensibles (desde el utilitarismo), o en el otro extremo, por los conceptos y las leyes morales (desde el universalismo), la belleza, como símbolo del bien moral, plantea una perspectiva estética para comprender la racionalidad práctica. Esta perspectiva consiste en reconocer que el bien moral puede ser fomentado a través de la cultura de las artes. En esta comunidad cultural, el símbolo del bien moral, es lo bello, que por analogía a un sentimiento de nobleza (ennoblecimiento), remite a lo inteligible del gusto, en el cual, el juicio de todos los hombres experimenta el bien moral como una especie de con-sentimiento intelectual, que los impele a comunicarse vitalmente uno junto al otro. El bien moral se erige a partir de un proceso comunicativo donde se pone en juego los juicios sobre lo que produce un juicio de gusto sobre lo bello. En este sentido la belleza, al ser una representación del bien moral, es, en consecuencia, una expresión

de la fraternidad y del sentimiento de *universal simpatía* (*Teilnehmungsgefühl*), en donde los sujetos mantienen una relación de bondad, que sin intermediarios categóricos, se sienten como partes afectadas por un todo social de bondad y de belleza. La diferencia entre los esquemas y los símbolos, se aplica de igual manera en la distinción entre una comprensión simbólica del bien moral y otra conceptual. Para explicar la línea divisoria entre la concepción estética de la moral y la concepción conceptual, tenemos el siguiente cuadro en donde son señaladas las respectivas distinciones<sup>5</sup>:

Lo bello como símbolo de la moralidad	La moralidad según la razón práctica
Por medio de la intuición reflexionante, lo bello place inmediatamente.	El concepto de moralidad se forma por la razón práctica.
Lo bello es un placer desinteresado.	El bien moral está unido necesariamente con un interés.
La libertad de imaginación es representada en el juicio de gusto, en conformidad con las leyes del entendimiento.	La libertad en el juicio moral es tomada en concordancia a las leyes universales de la razón.
El principio subjetivo del juicio de gusto de lo bello es representado universalmente, es decir, no es cognoscible por concepto alguno.	El principio objetivo de la moralidad es también universal para todos los sujetos, y es cognoscible por medio de concepto universal.

Aunque desde el punto de vista estético la belleza sea un símbolo del bien moral, jamás podrá ser sustraído a preceptos morales el sentimiento de libertad, que caracteriza la naturaleza judicativa del gusto. Al respecto, ya es sugerente que el bien moral sea visto como un símbolo de la belleza y no como una regla del concepto, propio de la razón

5 La base literal sobre la cual se estructura el cuadro que se a diseñado pertenece a las siguientes líneas del § 59: “1° Lo bello place inmediatamente (pero sólo en la intuición reflexionante, no como la moralidad en el concepto) 2° Place *sin interés alguno* (el bien moral va unido necesariamente, desde luego, con un interés, pero no con uno tal que lo preceda al juicio sobre la satisfacción, sino que por ese sólo es producido). 3°. La libertad de la imaginación (de la sensibilidad, pues, de nuestra facultad) es representada en el juicio de lo bello como de acuerdo con la conformidad a leyes del entendimiento (en el juicio moral, la libertad de la voluntad es pensada como concordancia de esta última consigo misma, según leyes universales de la razón). 4° El principio subjetivo del juicio de lo bello es representado como *universal*, es decir, valedero para cada cual, pero no cognoscible por medio de concepto alguno (el principio objetivo de la moralidad es definido también como universal, es decir, para todos los sujetos, y, al mismo tiempo, para todas las acciones del mismo sujeto, y, además, cognoscible por medio de un concepto universal). De aquí que el juicio moral no sólo sea capaz de determinados principios constitutivos, sino que es sólo posible mediante la fundación de las máximas de ellos y su universalidad.” KU §59, p. 320.

práctica. La libertad que supone el juego de las facultades es lo que constituye en general la cultura.

Más allá del carácter simbólico que identifica a la capacidad comunicativa del juicio, está el *sentimiento universal de simpatía* (*Teilnehmungsgefühl*). Este sentimiento sobrepasa el esquematismo que rodea a la comprensión de la capacidad del juicio, permitiendo, incluso, re-definir uno de los afectos sensibles que giran en torno a la sociabilidad y la cultura, entendiéndolos a la luz de la simpatía. Evidentemente el sentimiento universal de simpatía, está fuera de cualquier diferencia analítica, en donde es señalada las peculiaridades de los esquemas y de los símbolos, de la moral según el punto de vista de la intuición o del punto de vista de la razón. Lo que se manifiesta con la analogía entre el bien moral y el juicio de lo bello, son maneras de comunicación, que como el sentimiento de simpatía, propician la sociabilidad entre los sujetos, y son condición de posibilidad para la creación de las artes y de la cultura. El sentimiento universal de simpatía es una propiedad específica de la sociabilidad, que se consolida a través de la relación del *juicio de gusto* con la *cultura de las facultades del espíritu*. La relación del gusto con la cultura es lo que nos hace fundamentalmente seres humanos:

La propedéutica para todo arte bello, en cuanto se trata del más alto grado de su perfección, no parece estar en preceptos, sino en la cultura de las facultades del espíritu, por medio de aquellos conocimientos previos que se llaman *humaniora*, probablemente porque humanidad significa, por una parte, el sentimiento universal de simpatía, por otra parte, la facultad de poderse comunicar universal e interiormente, propiedades ambas que, unidas, constituyen la sociabilidad propia de la humanidad, por medio de la cual se distingue del aislamiento de los animales (*KU*, § 60, p. 322).

## 2.1. Lo uno y lo múltiple en la relación del hombre con la cultura

Ahora bien, ¿Podemos tonar las anteriores consideraciones kantianas sobre el símbolo, como el preámbulo a la concepción de hombre de Cassirer? Realmente esta pregunta daría para un tema de investigación. Pero de momento podríamos establecer tres referencias convenientes.

En primer lugar, es evidente que para Kant el símbolo es una presencia permanente en los lenguajes religiosos, filosóficos, políticos y artísticos, y, que, además, constituye el mundo subjetivo de los conocimientos previos, esto es, de aquellos conocimientos humanísticos que son propios de la cultura humana, tiene resonancia en el planteamiento del símbolo como elemento diferenciador en el universo que construye el hombre a su alrededor.

Según Cassirer, este universo es el del lenguaje, el arte, el mito y la religión. En este universo el elemento constitutivo es el símbolo, porque es la mediación comunicativa o el

“medio artificial” entre el hombre y la naturaleza. Este mismo artificio simbólico distancia la naturaleza del hombre del universo meramente físico o biológico del mundo animal:

El hombre no puede escapar de su propio logro, no le queda más remedio que adoptar las condiciones de su propia vida; ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un universo simbólico. El lenguaje, el mito el arte y la religión constituyen parte de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana. Todo progreso en pensamiento y experiencia afina y refuerza esta red. El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica. En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, (...) (Cassirer, 1996, pp. 47-48).

En segundo lugar, la definición de Cassirer del hombre como un animal simbólico, viene determinado igualmente por un antecedente kantiano y es el de la funcionalidad<sup>6</sup>. Así como para Kant la idea de facultad del juicio de gusto, viene antecedida por la idea del conjunto de actividades que constituyen a la conciencia estética, para Cassirer, uno de los rasgos distintivos de la definición de la cultura bajo los términos del símbolo, es la naturaleza activa y funcional del universo simbólico que crea el hombre:

---

6 La razón por la cual se adopta la palabra *función*, consiste en identificar el carácter funcional que adquiere la subjetividad con la facultad del juicio de gusto. Este carácter funcional es una propiedad connatural a la actividad que propicia la facultad de juzgar. El que se hable de función, evita caer en el error de tomar la facultad de juzgar como independiente de la actividad que supone el enjuiciar. Es así como en varias ocasiones denominamos a la facultad del juicio de gusto como *actividad judicial* del gusto. cf. CASSIRER, p. 333. Por otro lado, esta prevención semántica aparece ya en la traducción que hace García Morente en 1914 de la palabra *Ursteilskraft* (juicio), que en mayúscula (Juicio) vendría a subrayar su carácter facultativo y en minúscula (juicio) su carácter funcional. Recientemente en la traducción de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas se ha señalado que la novedad de la traducción de Morente no fue mas que una importación de su sentido en el francés a traducción hecha por Jules Barni en 1876, quien llevó la diferencia que del alemán tiene la palabra *Ursteilskraft* como facultad, con la de *Urteil* entendida ésta última como el acto por el cual juzgamos, mediante el juego de la j minúscula y mayúscula. Complementa la historia acerca de la traducción de la palabra el mismo Aramayo con su propuesta de leer la *Crítica de la capacidad de juzgar* como *Crítica del discernimiento*. La fortuna de la palabra (además de superar el recurso didáctico de la inicial minúscula y mayúscula) consiste a mi parecer en conectar la facultad y la actividad del juicio bajo el significado de una palabra que nos habla efectivamente de una disposición intelectual, pero que al mismo tiempo nos constriñe fácticamente pues se trata de un acto judicial propio de nuestro ánimo. Por lo demás, la novedad de la palabra discernimiento tiene que ver también con su aproximación a la zona intermedia de la que goza el juicio estético entre los extremos del entendimiento y la imaginación, la esfera estética y la teleológica. En últimas, el discernimiento hace justicia del talante regulativo y reflexivo de una actividad que sirve de puente entre la Crítica de la razón pura y la Crítica de la razón práctica.

La característica sobresaliente y distintiva del hombre no es la naturaleza metafísica o física sino su obra. Es esta obra, el sistema de actividades humanas, lo que define y determina el círculo de la humanidad. El lenguaje, el mito, la religión, el arte, la ciencia y la historia son otros tantos 'constituyentes', los diversos sectores de este círculo. (...). El lenguaje, el arte, el mito y la religión no son creaciones aisladas o fortuitas, se hallan entrelazadas por un vínculo común; no se trata de un vínculo sustancial, como el concebido y descrito por el pensamiento escolástico, sino más bien, un vínculo funcional (Cassirer, 1996, p. 108).

En tercer lugar, al identificar el carácter funcional como fundamento dinámico en la explicación ontológica del ser-hombre, se afirma, igualmente, que el aspecto constitutivo de las diferentes regiones que conforman la red del universo simbólico, se muestra en la capacidad creadora de configurar universos simbólicos:

Sin duda que la cultura se halla dividida en actividades que siguen líneas diferentes y persiguen fines diferentes. Si nos limitamos a contemplar sus resultados -las creaciones del mito, los ritos o credos religiosos, las obras de arte, las creaciones científicas- parece imposible reducirlos a un denominador común. Pero la síntesis filosófica significa algo diferente. No buscamos una unidad de efectos sino una unidad de acción, no una unidad de productos sino una unidad del proceso creador. Si el término humanidad tiene alguna significación quiere decir que, de todas las diferencias y oposiciones que existen entre sus varias formas, cooperan en un fin común (Cassirer, 1996, p. 111).

En lo que concierne a las cuestiones estéticas, cabe señalar que el centro de gravedad, que es el hombre, adquiere la dimensión de la creatividad. Efectivamente, situados en la región estética, la funcionalidad del hombre tiene que ver con el "proceso creador", que constituye la unidad en medio de la multiplicidad de las redes que conforman el universo simbólico. Si la funcionalidad creativa del hombre (en este caso como un animal creador de símbolos), represente la unidad de acción, donde se comprende sus efectos en la religión, el arte, la ciencia, etc., entonces se hace patente la correlación con la concepción kantiana de las humanidades, como el conjunto de conocimientos que propician la comunicación universal o simpatía entre los hombres; tal forma de conocimiento pretende generar la sociabilidad en medio de la diversidad. Con lo anterior, se indica, que más allá de que el hombre sea la unidad que enlaza las redes que componen el universo simbólico, es la humanidad el "denominador común" que entrelaza los diferentes fines que persigue el proceso creador del hombre en el arte, la religión, la ciencia, etc. La antropología simbólica que hemos querido mostrar desde la tercer crítica kantiana es el insumo teórico para pensar el papel que jugará la antropología desde una perspectiva estética, en lo que se ha denominado recientemente como antropología educativa.

### 3. El enclave de la antropología del símbolo dentro de las humanidades

La literatura que ha pensado la antropología educativa es extensa<sup>7</sup>. Los enfoques culturalistas, conductistas, psicologistas, estructuralistas, etc., están a la orden del día para dar cuenta de las diversas maneras que desde la antropología se han delineado marcos de referencia tanto teóricos como metodológicos sobre el modelo de ser humano que se pretende educar. Todas, con sus matices ideológicos y de tendencias metodológicas distintas, presuponen que el papel formativo de la educación gira en torno a una proyección de hombre que se pretende promocionar en la sociedad.

La posible justificación del hecho de que un antropólogo se dirija a pedagogos es que la antropología -, o tal vez mejor las antropologías- siempre, de una manera u otra, ha sido –y es- una praxis pedagógica; directa u oblicuamente, las pedagogías y las antropologías se han constituido a partir de la respuesta explícita o implícita del pedagogo o del antropólogo al interrogante pedagógico y antropológico por excelencia: ¿qué es el ser humano? (Duch, 2004, p. 159).

Antropólogos y pedagogos se encuentran en el límite de la pregunta por el hombre. Más allá de las contingencias que rodean la institucionalización pedagógica, administrativa e investigativa de la educación, el ideal sobre el cual va direccionado tanto la acción pedagógica como la visión antropológica, lleva por delante una relativa concepción de ser humano que se pretende formar:

Pero lo más relevante para toda pedagogía es que ésta debe preguntarse necesariamente por el hombre. Su concepción marcará las formas de “hacer pedagogía”, de concebir al otro y sus posibilidades de subjetivarse, más allá de las tecnologías, las programaciones, las clases, los objetivos, las competencias, las evaluaciones, los pasillos y los patios, los profesores y los alumnos, etc. (Planella, 2007, p. 10).

Ahora bien, una mirada de la antropología que reivindique la humanidad en las formas de concebir y llevar a la práctica la educación del hombre más allá de las metodologías y de las acciones didácticas y operativas, las cuales finalmente estarán encaminada a la realización de tan loable fin, dependen de una concepción filosófica acerca de la condición humana. La antropología de la educación entiende en este sentido de que los ideales, fines o modelos a los cuales a de tender todo acto que se denomina educación, se condensan, inicialmente, en la categoría de *humanismo*.

Esta visión que conecta antropología, educación y humanismo, es característico del movimiento helenista de comienzos del s. XIX. Su máximo exponente es Werner Jaeger. En la introducción a la obra clásica *Paideia*, se interpreta la educación como un

7 Véase PLANELLA, Jordi. Los entresijos de la antropología de la educación. Pp. 13-24. En: Poéticas de la humanización: miradas de la antropología pedagógica. Barcelona: Editorial UOC, 2007.

acto continuo de promoción del hombre a niveles cada vez más altos de reconocimiento de la humanidad en los pueblos y las personas que los habitan. Para esta concepción la educación es el instrumento a través del cual el hombre, como paciente y agente del acto formativo, consolida un proceso cultural de transformación espiritual y corporal. Los griegos representan apenas un modelo en donde el conocimiento del espíritu va en procura de mejorar las condiciones de existencia de las personas:

Todo pueblo que alcanza un cierto grado de desarrollo se halla naturalmente inclinado a practicar la educación. La educación es el principio mediante el cual la comunidad humana conserva transmite su peculiaridad física y espiritual. Con el cambio de las cosas cambian los individuos. El tipo permanece idéntico. Animales y hombres, en su calidad de criaturas físicas, afirman su especie mediante la procreación cultural. El hombre sólo puede propagar y conservar su forma de existencia social y espiritual mediante las fuerzas por las cuales las ha creado, es decir, mediante la voluntad consciente y la razón. (...) Incluso la naturaleza corporal del hombre y sus cualidades pueden cambiar mediante una educación consciente y elevar sus capacidades a un rango superior. Pero el espíritu humano lleva progresivamente al descubrimiento de sí mismo, crea, mediante el conocimiento del mundo exterior e interior, formas mejores de la existencia humana (Jaeger, 1997, p. 3).

En el modelo de la *Paideia* griega, la educación se propuso en principio la transformación corporal y espiritual de los hombres. Desde los griegos, la educación es una actividad integradora de las facultades humanas. Ello quiere decir que la transformación de la humanidad del hombre no se lleva a cabo por partes aisladas. Lo humano en este caso no se define como si se tratara de una gaveta de compartimentos inconexos unos de otros. Lo humano es la unidad-totalidad, particularidad-universalidad que se condensa sustancialmente en la relación dinámica entre la *physis* (naturaleza) y la *psiquis* (mente). La educación así entendida produce las condiciones para que estas dos propiedades que identifican la diversidad que implica la manifestación de lo humano, interactúen mutuamente, creando en un libre juego de las facultades que la vida cultural de la sociedad:

La naturaleza del hombre, en su doble estructura corporal y espiritual, crea condiciones especiales para el mantenimiento y la transmisión de su forma peculiar y exige organizaciones físicas y espirituales cuyo conjunto denominamos educación (Jaeger, 1997, p. 3).

Para la concepción antropocentrista que se respira en la *paideia* griega, son caracteres propios a su espíritu de permanente emancipación la creatividad y la plasticidad, elementos que conjuntamente (para Jaeger el pueblo griego es *antropoplástico*), consolidan un proceso de vivificación que identifica las peculiaridades culturales de un pueblo o de una sociedad.



La plasticidad del mundo griego tiene que ver con la objetivación de su espíritu y que es identificable en las obras de los clásicos de la antigüedad, como la *Iliada* y la *Odisea* de Homero, *La teogonía* y los *Trabajos y los días* de Hesiodo, la lírica de Safo, los *Diálogos* de Platon, la *Metafísica* de Aristóteles, *La Orestiada* de Esquilo, el *Edipo Rey* de Sófocles, etc. Son referentes de las hazañas, los dramas, las tragedias y el pensamiento sobre el cual, querámoslo o no se ha cimentado las bases culturales y lingüísticas de occidente. Esta objetivación del mundo griego no renuncia en el esfuerzo de poner el conocimiento y la voluntad, en dirección a la realización de la totalidad de las potencias espirituales y corporales, que integralmente reconstruyen la visión sustancial del hombre desde la idea de humanidad, que se baraja igualmente en occidente a partir del mundo griego:

En la educación, tal como la practica el hombre, actúa la misma fuerza vital, creadora y plástica, que impulsa espontáneamente a toda especie viva al mantenimiento y propagación de su tipo. Pero adquiere en ella el más alto grado de su intensidad, mediante el esfuerzo consciente del conocimiento y de la voluntad dirigida a la consecución de un fin (Jaeger, 1997, p. 3).

Desde el helenismo que representa Jaeger, los matices antropológicos de los diferentes pueblos no pueden renunciar a un ideal más alto que finalmente los armoniza. Este ideal es el de la educación, que deja su huella en las realizaciones históricas que conquistan las sociedades. En este sentido se entiende que la transformación física y espiritual del hombre, no está sujeta a una raza destinada a realizar la idea de la humanidad, como se pensó durante mucho tiempo con la idea de la 'invención griega', sino más bien a la praxis histórica que realiza vitalmente la comunión entre los pueblos y los hombres. Esta praxis, que pone en juego las ideas y los valores entre los hombres y los pueblos, hace parte de la actividad educativa, y que los griegos concibieron como *paideia*:

Historia significa, por ejemplo, la exploración de mundos extraños, singulares y misteriosos. Así la concibe Heródoto. (...) Pero es preciso distinguir la historia en este sentido casi antropológico, de la historia que se funda en una unión espiritual viva y activa y en la comunidad de un destino, ya la del propio pueblo o la de un grupo de pueblos estrechamente unidos. Sólo en ésta clase de historia se da una íntima inteligencia y un contacto creador entre unos y otros. Sólo en ella existe una comunidad de ideales y formas sociales y espirituales que se desarrollan y crecen independientemente de las múltiples interrupciones y variaciones a través de las cuales una familia de pueblos de distintas razas y estirpes varía, se entrecruza, choca, desaparece y se renueva (Jaeger, 1997, p. 5).

La historia, como un saber que reivindica los relatos entre los pueblos diferentes, es también una actividad que da cuenta de lo humano, pues narra cómo el contacto entre las culturas desata el intercambio y la confrontación, hasta el punto de propiciar la desaparición de ciertas comunidades. La lucha por el reconocimiento del otro, que bajo los términos de

la dialéctica entre el amo y el esclavo, el primero perpetuando su dominio y el segundo avanzando en la transformación de su condición histórica mediante la educación, como lo plantea Hegel en la *fenomenología del espíritu*<sup>8</sup>, es una forma de entender de manera dinámica e histórica el humanismo implicado en el mismo acto educativo que parte con el mundo griego.

Empero, más allá de las particularidades culturales y antropológicas de los pueblos y de los hombres, lo que se está entendiendo como humanismo es el dialogo y la comunicación entre los mismos. Por su puesto que la elevación de este dialogo al plano de lo universal, es propiamente una invención griega. Pero la invención modélica del hombre griego no quiere decir aquí que las bondades culturales de una raza sean empleadas como el patrón a seguir en toda acción educativa para los demás pueblos. Lo que se admira en el mundo griego es el hecho de que la educación es entendida como una praxis histórica de transformación de aquel individuo biológicamente apto a su medio y que vive gregariamente, por la persona que se universaliza en la acción que asume dentro de la sociedad y que la reconoce en su condición de un ser humano desplegando sus potencias en el arte, la técnica, la poesía, la filosofía, la política, la economía, etc. El ser genérico, es la categoría que explica la potenciación de la diversidad que propicia el humanismo entendido como una praxis educativa:

(...) Su descubrimiento del hombre no es el descubrimiento del yo objetivo, sino la conciencia paulatina de las leyes generales que determinan la esencia humana. El principio espiritual de los griegos no es el individualismo, sino el ‘humanismo’, para usar la palabra en un sentido clásico y originario, Humanismo viene de *humanitas*. Esta palabra tuvo, por lo menos desde el tiempo de Varrón y de Ciceron, al lado de acepción vulgar y primitiva de lo humanitario, que no nos afecta aquí, un segundo sentido más noble y riguroso. Significó la educación del hombre de acuerdo con la verdadera forma humana, con su auténtico ser. (...). No surge de lo individual, sino de la idea. Sobre el hombre como ser gregario o como supuesto yo autónomo, se levanta el hombre como

---

8 O por lo menos esta ha sido la lectura sugestiva que ha planteado Kojève, el gran lector francés de la fenomenología del espíritu de Hegel: “(...) [El amo está petrificado en su Dominio. No puede, superarse, cambiar, progresa. Debe vencer- y devenir amo o mantenerse en tanto que tal- o morir. Se lo puede matar; no se lo puede trans-formar, educar. Ha arriesgado su vida para ser amo. El Dominio es para él el valor supremo dado que no puede superar. El esclavo, por el contrario, no ha querido ser esclavo. Ha devenido esclavo porque no ha querido arriesgar su vida para ser amo. En la angustia mortal, ha comprendido (sin advertirlo) que una condición dada, fija y estable, aunque sea la del Amo, no puede agotar la existencia humana. Ha “comprendido” la vanidad de las condiciones de existencia. No ha querido solidarizarse con la condición del amo, no se solidariza tampoco con la condición de esclavo. No hay nada fijo en él. Está dispuesto al cambio; en su mismo ser es cambio, transcendencia, transformación. “educación”: es devenir histórico desde su origen, en su esencia, en su existencia misma. Por una parte, no se solidariza con lo que es; quiere trascenderse por negación de su estado dado. Por otra parte, tiene un ideal positivo para alcanzar; el ideal de la autonomía, del Ser-para-sí, que encuentra en el origen mismo de su servidumbre, encarnado en el amo.](...)” (Ibíd. 29-30 p.)

idea. A ella aspiraron los educadores griegos, así como los poetas, artistas y filósofos. Pero el hombre, considerado en su idea, significa la imagen del hombre genérico en su validez universal y normativa. (Jaeger, 1997, p. 12).

Sin embargo, el humanismo helenista que proyecta al hombre genérico a partir de la universalización educativa de los individuos en su estado natural de átomos inconexos, hacia formas superiores de objetivación donde sean reconocidos como fines en sí mismos, deberá trasegar y acoplarse al lenguaje en el cual se expresan las nuevas realidades sociales, que desde todos los órdenes vienen desnaturalizado la vocación educativa que implica una idea de hombre integral dentro de una sociedad anómala. En el escenario actual las patologías sociales van en aumento. La paulatina desvalorización de los valores absolutos o como lo denominan los moralistas la pérdida de los patrones de conducta (las virtudes), las desigualdades sociales y el desempleo creciente, la ausencia de metarelatos que prescriban y describan las regularidad de un *modus vivendi*<sup>9</sup> de lo humano, en donde se armonice la relación con el prójimo, el medio ambiente y el mundo, o el atraso educativo, son algunos de los síntomas que le plantean retos a la formación de personas integrales en un sentido moral, espiritual y cognitivo. Lluís Duch propone que tanto antropólogos como pedagogos están llamados a ser los nuevos “(...) *terapeutas* del tiempo y el espacio humanos.” (Duch, 2004, p.160). La cura o siquiera el paliativo para disminuir el efecto destructor de los nuevos males de occidente está en manos de una práctica educativa que trasmita “(...) *resistencias* de lo humano frente al caos.” (Duch, 2004, p.160).

La *transmisión* de estos dispositivos que se presentan como *resistencias* para que la vocación humanista de la educación no desaparezca, necesita del lenguaje expresivo de la ética y la estética. Si en el mundo griego, al igual que en el azteca o el inca, la plasticidad del espíritu dio lugar a la creación de manifestaciones culturales que al tiempo que transmitían un mensaje de ejemplaridad en un sentido moral embellecían el mundo, lo que se quiere ganar con las resistencias de lo humano en medio de la enajenación y el caos social que se vive cotidianamente, es justamente la *familiaridad*. La educación pensada antropológicamente deviene-según el mismo autor- en una “praxis de la dominación de la contingencia” (Duch, 2004, p.161).

Del proceso civilizatorio en occidente no ha quedado más que ruinas y atraso para las regiones afectadas. Partiendo de las prácticas coloniales en América en el s. XV, pasando por las del s.XIX que llevaron a cabo Europa y Norteamérica en África y Asia, con las

9 En un sentido kantiano por *modus vivendi* se entiende la manera peculiar que tiene el hombre de experimentar un mundo humanizado. Es decir, que no se encuentra sometido a la servidumbre de los deseos y de las necesidades que dominan a los animales: “El motivo para renegar de los impulsos naturales pudo ser una insignificancia, pero el éxito de este primer intento, es decir, el tomar conciencia de su razón como facultad que puede sobrepasar los límites donde se detienen los animales fue algo muy importante y decisivo para el *modus vivendi* del hombre.” (Kant, Características de la razón humana, p.173).

dos primeras guerras mundiales y el holocausto nazi, hasta la polarización ideológica a mediados del s. XX, y la confrontación entre política y religión que se produce en el s. XXI, la invención de lo humano ha experimenta históricamente más una negación sistemática que ha venido a confirmar su situación de inercia y de nihilismo total.

De la mano de Eliade y Berger, Duch sostiene que la consolidación de una práctica educativa que retenga lo humano, necesitará ya no de un proceso de civilización sino de ‘cosmización’ de las culturas y de los pueblos que contrarreste la ‘caotización’ que se experimenta en el mundo actual.

Este proceso de transmisión del cosmos que retiene lo humano, es al mismo tiempo una introducción a las ‘gramáticas del futuro’. Es a partir de un lenguaje religioso plagado de imágenes bellas y de actos ejemplares, como se va configurando cierta redención de la humanidad, que le apuesta ya no a la venida del *homo sapiens* (de las sociedades científicas y de sus representante los profesionales de la ciencia) o del *homo faber* (de las sociedades altamente industrializadas y sus representantes los capitalistas) sobre la tierra, sino del mundo del más allá, que es el de la esperanza, que retiene lo humano a pesar de la muerte y en general de las “gramáticas del nihilismo”. Se trata en el fondo de retener en las transmisiones formativas las expresiones éticas y estéticas que se desprenden del *homo symbolicus* que ya planteaba el neokantiano Ernst Cassirer y que Duisch pone a dialogar de manera sugerente con el *homo religiosus* de la teología cristiana.

La etimología latina de la palabra religión hace referencia a la religación del hombre con Dios. Duisch propone ampliar las religaciones con el espacio y el tiempo que habita el otro. Para el teólogo español, el humanismo ya no puede ser pensado como en un principio lo hacía la tradición moderna desde la universalidad etérea que se desprende de la condición genérica de la idea de humanidad. Como lo plantea Unamuno en *El sentimiento trágico de la vida*, no es ser humano abstracto y general del cual parte el ideal formativo de la humanidad, sino del singular concreto de carne y hueso, que sufre y parece la relación con el espacio y el tiempo del otro. Las religaciones con el otro no se dan en el plano de la conciencia sino de la contingencia. Por lo tanto, los nuevos procesos de transmisión tendrán que vérselas con gramáticas del futuro que habiliten las relaciones de corporalidad y anímicas, en analogía al estudio de las técnicas del yo (la estética de la existencia) como lo plantea Foucault indistintamente en obras tales como *La historia de la sexualidad*, *La hermenéutica de la subjetividad*, *El gobierno de sí y de los otros*, entre otras. Si bien no resulta fructífero retornar a una fundamentación general de la idea de humanidad, como lo plantea Foucault en *Las palabras y las cosas*<sup>10</sup>, sí, en cambio, es pertinente rastrear en la

---

10 “La ‘antropologización’ es en nuestros días el gran peligro interior del saber. Se cree con facilidad que el hombre se ha liberado de sí mismo desde que descubrió que no estaba ni en el centro de la creación, ni en el punto medio del espacio, ni aún quizá en la cima y el fin último de la vida; pero si el hombre no es ya soberano en el reino del mundo, si no reina ya en el centro del ser, las ‘ciencias humanas’ son

contingencia la ‘esperanza cósmica’ de redimir la religación del hombre con la *humanidad* en medio de un mundo ‘caóticamente escéptico’:

La finalidad última de la praxis antropológica y pedagógica (...) consiste en una configuración saludable y gozosa de la relacionalidad humana. (...) Ahora bien, referirse a la relacionalidad humana como plasmación histórica de su espacio-temporalidad implica no referirse a la *Historia*, sino a la multiplicidad de historias y peripecias biográficas que configuran-a menudo desfiguran- el trayecto existencial desde el nacimiento hasta la muerte de cada uno de nosotros. En realidad, nuestras historias constituyen el resumen o el precipitado vital y narrativo de las sucesivas asociaciones del espacio y del tiempo que hilvanan el tejido de toda nuestra existencia humana. (Duch, 2004, p.165).

Relacionalidad que se hace más compleja con el reconocimiento de que la funcionalidad simbólica del hombre implica estructurar lo humano desde una concepción de la educación que habilite justamente la diversidad de los lenguajes de cara a las formaciones discursivas habituales. Como lo plantea Cassirer, los espacios físicos comienzan a ceder ante el universo de los nuevos espacios artificiales, donde las definiciones de lo humano ya no permanecen ancladas a la sustancialidad sino a dinámica que se teje en la urdimbre complicada que es la experiencia humana:

El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana. Todo progreso en pensamiento y experiencia afina y refuerza esta red. El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza la actividad simbólica. En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial (Cassirer, 1996, p. 48).

---

intermediarios peligrosos en el espacio del saber. Pero a decir verdad, esta postura misma las entrega a una inestabilidad esencial. Lo que explica la dificultad de las ‘ciencias humanas’, su precariedad, su incertidumbre como ciencias, su peligrosa familiaridad con la filosofía, su mal definido apoyo en otros ámbitos del saber, su carácter siempre secundario y derivado, pero también su pretensión a lo universal, no es, como se dice con frecuencia, la extensa densidad de su objeto; no es el estatuto metafísico o la imborrable trascendencia del hombre del que hablan, sino más bien la complejidad de la configuración epistemológica en la que se encuentran colocadas, su relación constante a las tres dimensiones, que les da su espacio.” (Foucault, 2005, p. 338)

## Bibliografía

- Aramayo, Roberto. 2003. Estudio preliminar: I El papel del discernimiento teleológico en la filosofía práctica. pp. 17-50. En: Kant, Immanuel.. *Crítica del discernimiento* (título original Kritik der Urtheilskraft 1790). Traducción, introducción y notas Roberto R. Aramayo y Salvador Mas. Mínimo tránsito, Madrid, (1 edición).
- Cassirer, Ernst. 1997. *Kant, Vida y Doctrina (Kants Leben und Lehre)* Trad. Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica, Bogotá (Primera reimpresión). 446 pp.
- Cassirer, Ernst. 1996. *Antropología filosófica*. En: VI Definición del hombre en términos de cultura. F. C. E. Colombia. 335 pp.
- Duch, Lluís. 2004. Retos actuales de educación. P. 159. En: Estaciones del laberinto. Ensayos de antropología. Herder. España.
- Beuchot, Mauricio. 1997. *Tratado de hermenéutica analógica*. Facultad de filosofía y letras sección general de asuntos del personal académico universidad nacional autónoma de México. México. 146 pp.
- Beuchot, Mauricio. 2004. *Hermenéutica analogía y símbolo*. Herder, México 2004. 191 pp.
- Eco, Umberto. 1999. *Kant y el Ornitorrinco*. Trad. Helena Lozano Miralles. En: *Kant, Peirce y el Ornitorrinco*. p. 69-139. Lumen, Barcelona. 488 pp.
- Eco, Umberto. 1995. Tratado de semiótica general. Trad. Carlos Manzano. Lumen, Barcelona. 512 pp.
- Foucault, Michel. 2005. Capítulo X. Las ciencias humanas. pp. 334-375. Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas. Trad. Elsa Cecilia Frost (Trigesimosegunda edición en español) . Siglo XXI.
- Kant, Immanuel. 1999. *Crítica del juicio* (título original Kritik der Urtheilskraft 1790). Edición y Traducción Manuel García Morente. Edición Austral Espasa Madrid 1999 (8 edición). 487 pp.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la facultad de Juzgar*. Traducción, Introducción, notas e índices Pablo Oyarzún. Monte Ávila Editores. Caracas 1992 (1 edición).
- Kant, Immanuel. 2003. *Crítica del discernimiento* (Kritik der Urtheilskraft). Traducción, introducción y notas Roberto R. Aramayo y Salvador Mas. Mínimo tránsito, Madrid, (1 edición).
- Koye, Alexandre. 1975. La dialéctica del amo y dele esclavo. Trad. Juan José Sebreli. La Pleyade: Buenos Aires.
- Planella, Jordi. 2007. Los entresijos de la antropología de la educación. Pp. 13-24. En: Poéticas de la humanización: miradas de la antropología pedagógica. Barcelona: Editorial UOC.
- Werner, Jaeger. 1997 Posición de los griegos en la historia de la educación humana. p. 3. En: *Paideia*. F.C.E. Colombia.